L'Égypte et la Bible: histoire et mémoire

À propos de la question de l'Exode et de quelques autres thèmes[1]

Youri VOLOKHINE

Examination and state of the question on some famous files concerning the relations between the Bible and ancient Egypt. On the historical level, the article summarizes the state of the argument on the relations between the Egyptians and the western Semits in the Middle and New Kingdoms. Other themes are treated in the scope of both collective memory and the writing of the myth: the history of Joseph and its egyptian background, Moses and Akhnaton (related notably with the rereading of the « historical novel » of Freud by Jan Assmann), or even Moses and the Exodus in late historiography.

S'il existe un sujet rebattu, c'est sans doute celui des rapports entre l'Égypte ancienne et le monde biblique. En regard de l'imposante bibliographie déjà consacrée à cette question, les ambitions de cet article seront modestes. Si ces lignes peuvent contribuer à faire le point sur quelques problèmes, leur but sera largement atteint. Une question des plus débattues a été, et est encore pour beaucoup d'historiens, celle de la date à laquelle il s'agirait de situer l'Exode. Cependant, accorder le Pentateuque avec la documentation historique et archéologique n'est pas une affaire simple, et pose avant tout un problème de méthode. Une certaine archéologie, souvent médiatique, volontiers naïve, aime à rechercher (et parfois à retrouver) des traces laissées sur le sol égyptien: des traces témoignant non seulement du séjour des Hébreux, mais révélant aussi directement Moïse et les siens. Ce dernier demeure néanmoins un personnage de la tradition biblique, et la documentation extérieure à la Bible ne laisse rien entrevoir de son existence. Tout au plus est-il possible d'éclairer par le biais de l'archéologie, de la philologie et de l'ensemble des connaissances historiques

[1] Je remercie pour leurs remarques et leurs conseils les professeurs Philippe Borgeaud et Albert de Pury, ainsi que M. Ivan Guermeur.

disponibles, un cadre égyptien que le texte de l'Exode évoque, sous forme de décor légendaire[2].

En premier lieu, il faut rappeler que si la Bible mentionne fréquemment le nom de l'Égypte, la documentation pharaonique ne connaît à ce jour qu'une seule mention certaine d'Israël (*cf. infra*). Le Pentateuque ne mentionne jamais le nom du souverain d'Égypte, simplement désigné comme « Pharaon »[3]. Il faut constater également qu'aucun des événements historiques et politiques de l'époque n'a laissé d'empreintes visibles dans le texte, ni de la Genèse, ni de l'Exode. Seules quelques mentions toponymiques peuvent, à la rigueur, servir d'éléments de datation. La trame que tisse le Pentateuque n'est pas la même que celle de l'archéologie et de l'histoire. Les rapports entre l'Égypte historique, connue par l'archéologie, et l'Égypte biblique, celle de la tradition biblique et de la mémoire collective, sont donc difficiles à établir: ils existent cependant. La critique littéraire et l'historiographie du texte biblique ont établi pour le Pentateuque des conditions et des dates de rédaction qui nous situent bien loin de l'Égypte du Nouvel Empire[4]. Ce texte véhicule une mémoire – autant dire du mythe – et non une histoire. Mais il se trouve que, dans le monde moderne, l'image hollywoodienne d'un « Moïse prince d'Égypte », à la cour des Ramsès, est popularisée: il va de soi que nous sommes là dans le romanesque, romanesque alimenté, il est vrai, par de nombreux savants–et rêveurs–qui cherchent dans le sol d'Égypte ou d'alentours les traces des Hébreux de Moïse, avec comme « guide bleu » le Pentateuque à la main. À l'opposé de la spéculation, je vais tenter de rappeler le contexte historique dans lequel certains des ancêtres d'Israël ont pu se trouver aux prises avec l'Égypte pharaonique, en utilisant en premier lieu les renseignements donnés par le texte biblique, les indices apportés ensuite par les historiens antiques, et surtout en exploitant les données archéologiques et historiques.

---

[2] En général, voir MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI 1997 et LAPERROUSAZ (éd.) 1990. Voir aussi, par exemple, l'entretien éclairant accordé par J. YOYOTTE dans *L'Histoire* n° 205 (1996), p. 76-83.

[3] Rappelons que le vocable égyptien *pr-ˁ3* est connu dans un usage métonymique pour désigner la personne du roi à partir de la XVIIIe dynastie (règne de Thoutmosis III): mais ce n'est que plus tard (XXIe dynastie, 978-960 av. J.-C.), qu'il pourra être utilisé comme un titre suivi du nom du roi.

[4] Sur l'historiographie deutéronomiste, voir A. DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question*, Genève 1991, et A. de PURY et T. RÖMER, *Israël construit son histoire*, Genève 1996. Également: H. CAZELLES, « Peut-on circonscrire un événement Exode? », *in:* LAPERROUSAZ (éd.) 1990, p. 29-65.

1. Le paysage égyptien de l'histoire de Joseph

Commençons par l'histoire de Joseph, telle que nous la révèle la Genèse[5]. La critique exégétique a montré que ce récit ne provient pas de la même source que celle qui donna naissance au récit de l'Exode, et que ce texte a été écrit encore plus tardivement, entre la fin de l'époque perse en Égypte et le début de l'époque hellénistique[6]; il n'en reste pas moins qu'il est intéressant d'observer une mémoire qui met en regard le récit d'une « entrée » des Juifs en Égypte, avec celui de leur sortie. L'histoire de Joseph est traversée de motifs connus en Égypte. Il reste à déterminer de quelle Égypte il s'agit. Une Égypte antérieure au Nouvel Empire, comme le voudraient certains savants désireux de faire coïncider la chronologie biblique avec l'Histoire, ou alors une autre bien plus tardive? Joseph est un onirocrite qui interprète devant pharaon les rêves prophétiques de ce dernier. Nous reconnaissons là une structure de récit qui apparaît dans un genre bien connu en Égypte (la dite « Königsnovelle »[7]), et qui est encore d'usage durant l'époque hellénistique. Il suffit de penser au récit de la légende de l'introduction du culte de Sérapis[8]. En devenant un haut personnage à la cour du Pharaon, Joseph réactualise en quelque sorte le « souvenir » d'un Moïse. Ses aventures sont très « égyptiennes »: aux prises avec l'épouse de l'Égyptien Potiphar (*Gen.* 39 *sq.*), il est impliqué dans un imbroglio qui évoque celui du *Conte des deux frères*, une fable sur l'adultère. Il est fort probable que le rédacteur de la Genèse ait eu connaissance de ce récit, ou d'une de ses variantes[9]. Mourant à 110 ans – l'âge idéal pour la mort d'un sage en Égypte – Joseph est embaumé et enterré en Égypte. Momifié, il sacrifie à une coutume en usage dans les communautés étrangères établies en Égypte: l'adoption des

---

[5] J. VERGOTE 1959; également J. VERGOTE, « Joseph en Égypte: 25 ans après », *in:* ISRAELIT-GROLL (éd.) 1985, p. 289-306.

[6] Voir notamment T. RÖMER, « Joseph approché. Source du cycle, corpus, unité », *in:* O. ABEL et F. SMYTH (éd.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, Paris 1992, p. 73-85, et dans le même volume: B. J. DIEBNER, « Le roman de Joseph ou Israël en Égypte. Un midrash post-exilique de la Tora », *Le livre de traverse*, 1992, p. 55-71; *cf.* A. CATASTINI, « Anchora sulla datazione della Storia di Giuseppe », *Henoch* 20 (1998), p. 208-224; A. CASTATINI et C. GROTANELLI, *Storia di Giuseppe*, Venezia 1994 (spécialement p. 52 *sq.*).

[7] *Cf.* en dernier lieu A. LOPRIENO, « The 'King's Novel' », *in:* A. LOPRIENO (éd.), *Ancient Egyptian Literature* (*PÄ* 10), Leiden 1996, p. 277-295.

[8] *Cf.* Ph. BORGEAUD et Y. VOLOKHINE, « La formation de la légende de Sérapis: une approche transculturelle », *Archiv für Religionsgeschichte* (*ARG*) 2.1 (2000), p. 37-76.

[9] E. MEYER (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906, p. 151) supposait déjà une relation directe entre les deux récits. Pour le *Conte des deux frères*, voir par exemple la traduction récente de P. GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris 1998, ainsi que Fr. SCHULER, *Conte des deux frères*, Paris 1999, qui replace l'histoire du conte dans le cadre de notre propre imaginaire occidental; pour un parallèle ignoré, voir Chr. BARBOTIN, *RdÉ* 50 (1999), p. 5-49.

mœurs funéraires locales[10].

Le texte de la Genèse (*Gen.* 41.45) nous livre aussi plusieurs indications onomastiques. Le pharaon donna à Joseph un nom égyptien[11]: cet anthroponyme (*Zaphnath-pa'aneah*) a généralement été considéré comme provenant réellement d'une source égyptienne: peut-être **Ḏd-pꜣ-nṯr-iw.f-ʿnḫ*, c'est-à-dire « Le-dieu-a-dit: il-vivra ». Cette reconstruction demeure hypothétique: bien que le type de formation *Ḏd*-dieu X-*iw.f-ʿnḫ* soit très fréquent dans l'onomastique de la Basse Époque, on ne connaît aucune attestation en égyptien d'un *Ḏd-pꜣ-nṯr-iw.f-ʿnḫ*. Kenneth Kitchen, qui s'efforce de faire coïncider systématiquement les données littéraires de l'histoire de Joseph avec la fin du Moyen Empire égyptien, a proposé un autre modèle, passant néanmoins par une métathèse: *Ḏd-n.f.-ipi-ʿnḫ*, c'est-à-dire « Le-dénommé-ipi-ankh » (nom attesté au Moyen Empire). Quant au nom Potiphar – prêtre de « On », c'est-à-dire Héliopolis (*Iwnw*) –, il pourrait vraisemblablement être une hébraïsisation de l'égyptien *Pꜣ-di-pꜣ-Rʿ* « Celui-que-donne-Phrê », un nom qui n'est attesté qu'à partir de la XXIe dynastie[12]. Tous ces éléments, que je ne fais qu'effleurer, nous montrent que certains aspects de l'histoire de Joseph impliquent un regard réel sur l'Égypte tardive. La mémoire israélite invente avec Joseph une histoire de son entrée en Égypte, en utilisant comme source de son décor l'Égypte que la communauté juive avait alors sous les yeux. Néanmoins certains savants, comme Kenneth Kitchen, et d'autres avant lui, pensent que le *background* de l'histoire de Joseph doit nous orienter vers le début du deuxième millénaire[13]. Dans ce cas la tradition biblique, bien qu'elle soit une œuvre littéraire charriant des légendes, devrait également véhiculer des éléments précis qui seraient ceux de la protohistoire d'Israël. C'est à cette haute période que remonterait réellement, pour certains, la mémoire que transmet la Genèse. Mais voyons ce que l'archéologie peut vraiment nous apprendre.

---

[10] C'est notamment le cas des Cariens (en dernier lieu P. GALLO, *BIFAO* 93 [1993], p. 265-267), de certains Perses (I. MATHIESON *et alii*, *JEA* 81 [1995], p. 23-4), voire d'autres Orientaux (C. ROBIN, *in: Hommages à Jean Leclant* [*BdÉ* 106/4], Le Caire 1994, p. 285-301).

[11] *Cf.* K. KITCHEN, *BSFÉ* 128 (1993), p. 17-20. J. VERGOTE 1959, p. 141-152.

[12] J. VERGOTE 1959, p. 146-148; H. RANKE, *PN* II 356 (123.11).

[13] K. KITCHEN 1994, p. 68-92.

2. Les populations ouest-sémitiques établies en Égypte (Moyen Empire et Seconde Période intermédiaire)[14]

Parmi les preuves généralement avancées, et cela depuis fort longtemps, de la venue de groupes sémitiques en Égypte, figure une scène fameuse provenant du tombeau d'un notable égyptien, Khnoumhotep II. Cette sépulture est creusée dans le roc à Béni Hasan en Moyenne-Égypte et date du règne d'Amenemhat II (XIIe dynastie, vers 1900 av. J.-C.). Une scène peinte figure un groupe de personnages désignés par le vocable égyptien *ꜥ3mw*, un terme appliqué de façon imprécise aux populations de l'est, et que l'on traduit habituellement, faute de mieux, par « Asiatiques »; le texte précise qu'un groupe de trente-sept Asiatiques venant de « la région du collyre » avait été ramené au fils de Khnoumhotep[15]. Pierre Montet disait naguère que cette scène « fournit une bonne illustration de *Gen.* XII,10 »[16]. L'inscription révèle donc qu'un groupe de nomades sémites a été ramené par une expédition égyptienne, sans doute en quête de galène (minerai entrant dans la préparation du collyre), probablement dans la région du Gebel el-Zeit[17]. Rien d'autre ne nous est parvenu sur le destin de ce groupe d'hommes, de femmes et d'enfants: servirent-ils comme domestiques ou comme travailleurs? Il n'est pas interdit de le supposer. Cet événement, jugé assez notable pour être commémoré dans un tombeau, illustre sans doute une situation qui devait être assez courante à l'époque. Le chef de ce groupe de Bédouins sémites est désigné, avec quelque emphase, comme étant un *ḥq3-ḫ3swt* « Chef des pays étrangers » (étymologie réelle du nom grec « Hyksos »)[18]. Cette désignation égyptienne, vague à l'origine, sera appliquée aux rois asiates envahisseurs formant la XVe dynastie[19]. Or l'historiographie tardive, qui nous révèle les traditions légendaires qui leur sont associées, va mettre en relation l'épisode des dits « Hyksos » avec une trame exodique, et

---

[14] *Cf.* M. TRAPANI, « Témoignages de la présence asiatique en Égypte au second millénaire av. J.-C. », *Méditerranées* 17 (1998), p. 57-70. *Cf.* D. VALBELLE, *Les Neuf Arcs. L'Égyptien et les étrangers de la préhistoire à la conquête d'Alexandre*, Paris 1990, p. 80-89.

[15] « *Compte des Asiatiques ramenés au fils du gouverneur Khnoumhotep, (venant de) la région du collyre; Asiatiques de la région (nommée) Shou: compte: trente-sept (personnes)* ». P. E. NEWBERRY, *Beni Hasan* I, Londres 1893, pl. XXX-XXXI; *Urk.* VII 37.5. Pour cette interprétation (qui diffère notablement des traductions antérieures), voir P. VERNUS, *BSÉG* 13 (1989), p. 173-178; selon Vernus, le collyre n'est pas le tribut apporté par les Asiatiques (comme on le comprenait d'habitude), mais est un toponyme.

[16] P. MONTET, *L'Égypte et la Bible* (*Cahiers d'archéologie biblique* 11), Paris 1959, p. 12.

[17] Voir G. CASTEL et G. SOUKIASSIAN, *Gebel El-Zeit I. Les mines de galène* (*FIFAO* 35), Le Caire 1990.

[18] Mais une autre étymologie antique comprend aussi ce nom comme « Rois-pasteurs » (ὑκ-σώς / *ḥq3-š3sw*), *cf.* M. BIETAK, *LÄ* III (1980), col. 93.

[19] *Cf.* notamment p. Turin 1874 col. X, 15-20.

cela dans un but foncièrement anti-judaïque (voir ci-dessous).

D'autres sources égyptiennes du Moyen Empire nous renseignent sur les rapports des Égyptiens avec les populations voisines de l'est[20]. Ces relations étaient en partie conflictuelles: ainsi connaît-on des listes de toponymes asiatiques, c'est-à-dire syro-palestiniens, au sein de textes d'exécration et d'envoûtement de la XII[e] dynastie, visant à conjurer la menace de groupes certainement querelleurs[21]. La magie ne suffit pas pour les contenir: les annales du roi Amenemhat II nous apprennent qu'une expédition militaire égyptienne en Canaan a ramené 1554 Asiatiques comme prisonniers de guerre[22]. Un papyrus de la XIII[e] dynastie montre que des Sémites étaient alors établis en Égypte, et que leurs enfants, fait notable, portaient des noms égyptiens. Ce texte révèle qu'à Thèbes, bien loin des marches du Delta, un fonctionnaire disposait de soixante-dix serviteurs et domestiques, dont plus de quarante étaient des Asiatiques, dénommés, par exemple, Shipra ou Ménahem[23]. On sait également qu'un nombre important d'Asiatiques résidaient dans la cité de Kahoun, prospère ville d'ouvriers et de commerçants en bordure du Fayoum, à l'époque de Sésostris II (XII[e] dynastie): des papyrus, des documents administratifs ou juridiques, ainsi que des lettres, nous renseignent sur cette communauté[24]. Des documents égyptiens mentionnent aussi des personnages, manifestement égyptianisés, mais dont le nom trahit une origine ouest-sémitique; ainsi, par exemple, trouve-t-on sur une stèle, datant sans doute du XVIII[e] siècle avant J.-C.[25], un chef des artisans nommé Aper (nom sémitique dont nous reparlerons), en compagnie d'un autre artisan, du nom de *Twty*, c'est-à-dire, comme le pense K. A. Kitchen, une

---

20 Sur l'Égypte et les Bédouins, *cf.* R. GIVEON, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, Leiden 1971; sur les relations commerciales entre l'Égypte et le monde sémitique, *cf.* F. SMYTH, « Égypte-Canaan: quel commerce ? », *in:* N. GRIMAL et B. MENU (éd.), *Le commerce en Égypte ancienne* (*BdÉ* 121), Le Caire 1998, p. 5-18. *Cf.* G. POSENER, *Syria* 34 (1957), p. 145-163.

21 G. POSENER, *Princes et pays d'Asie et de Nubie*, Paris 1940, p. 72 et 91-92 (*cf.* G. POSENER, *LÄ* I [1975], col. 67-69). Parmi les anthroponymes cités dans ces documents, on rencontre par exemple, transcrit en langue égyptienne, le nom d'un prince sémite nommé « Iburhni », forme derrière laquelle il s'agit sans doute de reconnaître un nom de formation analogue à celui d'Abraham; *cf.* J. LECLANT, *in:* LEMAIRE (éd.) 1998, p. 444.

22 K. KITCHEN 1993, p. 16; H. ALTENMÜLLER et A. MOUSSA, *SAK* 18 (1991), p. 1-48. *Cf.* S. FARAG, *RdÉ* 23 (1980), p. 75-82.

23 P. Brooklyn 35.1446. Voir W. HAYES, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom*, New York 1955, et G. POSENER, *Syria* 34 (1957), p. 145-163.

24 F. Ll. GRIFFITH, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, Londres 1897-1989; *cf.* S. QUIRKE, *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom*, 1990, p. 155-173 et *ZÄS* 118 (1991), p. 141-149. Sur Kahoun, en dernier lieu F. DOYEN, « Le site urbain de Kahoun », *Scriba* 4 (1995), p. 81-92.

25 K. KITCHEN, *Catalogue of the Egyptian Collection in the National Museum, Rio*, Warminster 1990, n° 21; « Early Canaanites in Rio de Janiero », *in: Studies Lichtheim* 2, Jerusalem 1990, p. 635-645.

transcription égyptienne de l'anthroponyme hébraïque David. Confirmant encore la présence de Sémites de l'ouest dans l'Égypte de la fin du Moyen Empire, les fouilles récentes de l'archéologue Manfred Bietak, dans le Delta oriental à Tell el-Daba, ont fourni quantité de témoignages relevant de typologies syro-palestiniennes: tombeaux, habitations, poteries[26]. Tell el-Daba (à identifier avec Avaris, future capitale des Hyksos) est occupé dès le Moyen Empire par des populations cananéennes qui, par bien des aspects, sont sous l'influence culturelle de l'Égypte, mais qui conservent aussi des traits spécifiques[27]. Notons que cette communauté était en contact commercial avec la Haute-Égypte, avec Byblos, avec Chypre et le monde égéen également.

Ce faisceau d'indices et de preuves nous montre que l'Égypte du Moyen Empire fut confrontée à des groupes de populations ouest-sémitiques qui menaient alors une vie pastorale, semi-nomade, réunis parfois en petites communautés urbaines, comme nous l'apprend l'archéologie, et qui vivaient, indépendants les uns des autres, en Canaan. Les Égyptiens, comme nous l'avons vu, les nommaient Âamou (qu'on traduit par « Asiatiques »), *Shosou* (« Bédouins »)[28]. Ces groupes sont sans doute pour nous ceux de la protohistoire d'Israël; mais il faut préciser que les sources ne permettent pas encore d'y reconnaître formellement les ancêtres directs et précis du peuple d'Israël, qui n'apparaît sur la scène de l'histoire, expressément nommé, que plus tard. À cela, il faut encore ajouter la question, débattue de longue date, des groupes sociaux nommés Âpirou[29] (*ꜥprw* et var.): il s'agit d'une main-d'œuvre mobile, parfois remuante, employée à divers travaux, volontaires souvent, parfois forcés, qui se répand dans tout le Croissant fertile, jusqu'en Égypte. Depuis longtemps, on a attiré l'attention sur le fait que le nom Âpirou ne manque pas d'évoquer celui des Hébreux (Ibrîm), vocable utilisé dans la Bible (une trentaine de fois seulement) pour désigner le peuple d'Israël dans ses relations avec le monde extérieur. Cependant, on pense plutôt actuellement que le mot « Âpirou » diffère de « Ibrîm », bien qu'il désigne une catégorie sociale comparable. Vers la fin du XVIIIe siècle av. J.-C., la situation politique change assez brusquement et l'Égypte entre en conflit militaire avec le monde ouest-

[26] En dernier lieu M. BIETAK, *Ägypten und Levante* 2 (1991), p. 47-75.

[27] Résumé du dossier par M. TRAPANI, *Méditerranées* 17 (1998), p. 64-68.

[28] Le mot *šꜣsw* désignant les nomades, traduit conventionnellement par « Bédouins », est à rapprocher de *šꜣs* qui signifie « parcourir » (*Wb.* IV 412). *Cf.* note 19, *supra*.

[29] Bibliographie considérable: *cf.* notamment E. HOCH, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton 1994, p. 61-63; M. BROWTON, « Dimorphic Structure and the Problem of the 'Apirû-'Ibrîm », *JNES* 35 (1976), p. 13-20; voir aussi N. NA'AMAN, *JNES* 45 (1986), p. 271-288.

sémitique: des groupes qui sont désignés par les Égyptiens comme « chefs des pays étrangers » (*ḥqꜣ-ḫꜣswt* à savoir les Hyksos[30] de l'histoire manéthonienne) envahissent l'Égypte, et s'emparent progressivement du pouvoir royal, formant les XVe et XVIe dynasties, qui se sont maintenues jusque vers 1552 av. J.-C. Ces populations Hyksos rassemblent de nombreuses tribus sémites, grossies encore d'éléments hourrites. Il ne faut donc pas perdre de vue qu'il est faux, et même tendancieux, de penser que le terme « hyksos » désigne un prétendu groupe « ethnique »: le phénomène hyksos est un processus socio-économique, autant que politique et culturel. Si les traditions hellénistiques – comme celle de Manéthon – jugent très négativement cette période assimilée à une calamité, les acquis socioculturels furent néanmoins importants pour l'Égypte. Les Hyksos, qui par ailleurs adoptent le mode de vie égyptien et vénèrent les dieux locaux – préfigurant par là l'attitude des futurs envahisseurs perses ou grecs – apportent dans la Vallée du Nil la technologie avancée du métal, du bronze, et surtout un certain art de la guerre, avec le cheval, le char de combat, la flotte de guerre fluviale: des techniques dont se nourrira la puissance militaire des grands pharaons du Nouvel Empire. Quoi qu'il en soit, les dynastes indigènes de Thébaïde se soulèvent, chassent les Hyksos, et fondent la XVIIIe dynastie égyptienne. L'expulsion des Hyksos sera mise en rapport avec l'Exode biblique par certains auteurs tardifs (voir ci-dessous); il s'agit d'une construction imaginaire, d'un travail de la mémoire, du plus haut intérêt, mais qui, du point de vue archéologique ou historique, n'est confirmée par aucun indice précis[31].

3. Les populations ouest-sémitiques établies en Égypte au Nouvel Empire[32]

Avec le Nouvel Empire se met en place une Égypte guerrière, maîtresse du jeu stratégique et économique dans le Proche-Orient. Grâce à leurs succès militaires, les Pharaons dominent la Syrie-Palestine et atteignent même l'Euphrate sous Thoutmosis III. Dès le règne de Thoutmosis III, Canaan est clairement sous

[30] Voir en dernier lieu E. OREN (éd.), *The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives*, Pennsylvania 1997. Également: K. S. B. RYHOLT, *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period*, Copenhague 1997; Th. SCHNEIDER, *Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksoszeit, 1. Die ausländischen Könige*, Wiesbaden 1998.

[31] J. Assmann souhaite reconnaître aussi, dans l'histoire des Impurs, les souvenirs « refoulés » de l'épisode amarnien. Voir J. ASSMANN, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge (USA) 1997; « Monothéisme et mémoire. Le Moïse de Freud et la tradition monothéiste », *Annales ESC*, 54e année, n° 5, sept.-oct. 1999, p. 1011-1026; « Le traumatisme monothéiste », *in: Le Monde de la Bible* 124 (2000), p. 29-34.

[32] Données historiques résumées utilement par A. LEMAIRE, « Aux origines d'Israël: la montagne d'Ephraïm et le territoire de Manassé », *in:* LAPERROUSAZ (éd.) 1990, p. 214 *sq.*

domination égyptienne: dans certains cas, on constate que des dynastes locaux furent déposés et remplacés par une administration égyptienne; de plus, les Égyptiens maintenaient en Palestine des garnisons, bases arrière pour surveiller la Transeuphratène[33]. Les cités-états devaient se montrer de fidèles vassaux: on sait maintenant que certaines cités envoyaient en Égypte des contingents de travailleurs[34]. La correspondance découverte à Tell el-Amarna, en Moyenne-Égypte, sur des centaines de tablettes cunéiformes[35] nous révèle tout un contexte socio-économique, datant du règne d'Akhénaton et de ses successeurs immédiats. Nous avons ainsi des lettres de roitelets locaux, dont ceux de Jérusalem, de Gézer, en proie à de nombreuses rivalités. Nous relèverons dans ces textes l'absence de toute entité, population ou territoire, nommée « Israël ». En revanche, nous noterons que le grand temple jubilaire d'Amenhotep III à Soleb, en Nubie, comporte une liste de populations de la zone syro-palestinienne, soumises au pharaon, parmi lesquelles on rencontre une tribu de Bédouins-*Shosou* provenant d'une région nommée Yahô (*t3 š3sw yhw3* « pays des *Shosou* de Yahô »)[36]. Il serait tentant de penser que le terme géographique Yahô est le même vocable que celui exprimé par le Tétragramme, le nom du dieu d'Israël, révélé à Moïse. Le fait que les toponymes deviennent parfois des théonymes est bien attesté[37].

Dans l'Égypte du Nouvel Empire, et surtout dans celle des Ramessides, le panthéon sémitique, syro-palestinien, est adopté: Anat, Astarté, Qadech, Hou-

---

[33] Références chez LEMAIRE, *in:* LAPERROUSAZ (éd.) 1990, p. 222-223. *Cf.* J. YOYOTTE, *BSFÉ* 144 (1999), p. 44-58.

[34] S. AHITUV, « Economic Factors in the Egyptian Conquest of Canaan », *IEJ* 28 (1978), 93-105, *IEJ* 31 (1981), p. 172-185; D. REDFORD 1992 *passim*.

[35] W. L. MORAN, *Les lettres d'El-Amarna* (*LAPO* 13), Paris 1987; bibliographie complémentaire dans A. LEMAIRE, *in:* LAPERROUSAZ (éd.) 1990, p. 217-219.

[36] Sur cette question débattue, voir notamment: M. ASTOUR, « Yahweh in Egyptian Topographical Lists », *in:* M. GÖRG et E. PUSCH (éd.), *Fest. Edel* (*ÄAT* 1), Wiesbaden 1979, p. 17-33. B. GRDSELOFF, *RHJÉ* 1 (1947), p. 69-99; R. GIVEON, *VT* 14 (1964), p. 239-255; S. H. HORN, *JNES* 12 (1953), p. 201; A. CAQUOT, « Le nom du dieu d'Israël », *Positions Luthériennes* 14 (1968), p. 244-257. *Cf.* A. LEMAIRE, *in:* LAPERROUSAZ (éd.) 1990, p. 221 (qui n'adopte pas la même localisation que Astour pour ces Bédouins). Voir aussi J. LECLANT, « Les fouilles de Soleb (Nubie soudanaise). Quelques remarques sur les écussons des peuples envoûtés de la salle hypostyle », *NAWG* 1965, p. 205-216; ID., *LÄ* V (1984), col. 1077, n. 11; ID., « Le Tétragramme à l'époque d'Aménophis III », *Near Eastern Studies Dedicated to H. I. H. Prince Takahito Mikasa*, 1991, p. 215-219; D. REDFORD 1992, p. 272-273.

[37] Pour S. HERRMANN, « Der alttestamentliche Gottesname », *Evangelische Theologie* 6 (1966), p. 281-293, le nom « Yahô » est à l'origine celui d'une montagne de la région comprise entre l'est de l'Égypte et le sud de la Palestine. Ce phénomène conduisant les noms de montagnes à devenir des théonymes est connu par ailleurs; *cf.* dans le monde hittite: E. LAROCHE, *in:* Y. BONNEFOY (éd.), *Dictionnaire des Mythologies*, Paris 1981, p. 236, et aussi, par exemple, le cas de Cybèle, Ph. BORGEAUD, *La Mère des Dieux*, Paris 1996, p. 24-25 et n. 26 p. 188.

ron, Rechef, etc. sont désormais représentés à l'égyptienne, leur nom écrit en hiéroglyphes, non sans respecter dans leur iconographie certains de leurs anciens traits distinctifs[38].

Le déclin de l'influence directe égyptienne sur la Palestine est difficile à dater avec précision: on le situe au plus bas vers la fin de l'époque ramesside (1141-1133 av. J.-C., Ramsès VI). De tout ce contexte historique incluant les campagnes de Merenptah et culminant, dans la mémoire égyptienne, avec la grande bataille de Qadesh – une forteresse sur l'Oronte – que livre Ramsès II contre les Hittites, la Bible ne garde aucun souvenir, ne fait aucune mention. De même, la documentation égyptienne semble ne jamais avoir perçu Israël comme une entité politique. En revanche, l'Égypte biblique paraît refléter un certain nombre de données confirmées par l'archéologie.

Pendant cette époque de guerre et de conquêtes, la présence des Sémites continue d'être bien attestée en Égypte. Il faut d'abord relever la présence à la cour, ou dans les milieux proches du pouvoir, de notables d'origine sémite, peut-être cananéenne. Ainsi dans les tombeaux récemment fouillés à Saqqarah dans la zone du Boubasteion, Alain Zivie a exhumé un Aper-El, personnage de haut rang, « vizir » ayant officié sous les règnes successifs d'Amenhotep III, d'Akhénaton, et d'Horemheb[39]. Dans une tombe voisine, plusieurs autres personnages sont apparus, tous des Sémites égyptianisés, tous personnages de haut rang. De même connaît-on aussi un certain *Ỉsk* – nom à rapprocher peut-être de l'hébraïque « Isaac » – gouverneur dans une province du Delta, probablement sous le règne de Thoutmosis III (ou IV)[40]. Ou encore, à la XIXe dynastie, Ramsès-em-per-Rê, échanson du roi, originaire de Transjordanie (comme

---

[38] La bibliographie étant considérable, je me contente de mentionner l'étude générale de R. STADELMANN, *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten* (*PÄ*), Leiden 1967. *Cf.* aussi Chr. ZIVIE-COCHE, « Dieux autres, dieux des autres. Identité culturelle et altérité dans l'Égypte ancienne », *in: Israel Oriental Studies* XIV (1994), p. 39-80, et D. DEVAUCHELLE, « À propos de l'étranger et de ses dieux dans l'univers des anciens Égyptiens », *in: Scholarly Approaches to Religion* (*Studia Religiosa Helvetica* 1, 1995), p. 179-207.

[39] A. P. ZIVIE, *Découvertes à Saqqarah. Le vizir oublié*, Paris 1990; Th. SCHNEIDER, *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches* (*OBO* 114), Fribourg 1992, p. 66-67. Sur l'élément « Aper » (« Le serviteur ») qui entre dans la formation de cet anthroponyme, *cf.* E. HOCH, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton 1994, p. 63-65. Voir également A. P. ZIVIE, « Le nom du vizir 'Aper-El », *in:* M. SIGRIST (éd.), *Études égyptologiques et bibliques à la mémoire du Père B. Couroyer* (*Cahiers de la revue biblique* 36, 1997), p. 115-123 et Chr. CANNUYER, *CdÉ* 54 (1999), p. 43-46. Le nom doit vraisemblablement se lire Abd(ou)-El.

[40] Voir P. VERNUS, *Athribis* (*BdÉ* 74), Le Caire 1978, p. 26 (n. b) et *sq.* Le nom est connu dès l'époque hyksos.

d'autres de ses collègues), et qui s'appelait, en fait, Ben-Azen[41]. La position d'un Joseph à la cour du Pharaon, ou d'un Moïse élevé à l'égyptienne, rencontre dans ces données non pas une confirmation, mais plutôt un modèle. Il importe toutefois de constater que dans l'Égypte postérieure au Nouvel Empire – l'Égypte saïte notamment – il est encore fréquent de trouver des dignitaires d'origine orientale. C'est le cas, par exemple, du Ionien Pédon, au service de Psammétique I[er], qui rapporta dans son pays d'origine une statue-cube égyptienne en granit, sur laquelle il déclare (en grec) avoir reçu comme récompense « un bracelet d'or et une ville »[42].

En outre, il y avait également en Égypte des travailleurs d'origine asiatique, des gens de plus basse extraction. Un document nous apprend que, sous le règne de Séthi II (XIX[e] dynastie), des Bédouins édomites demandent pour leurs troupeaux un accès au pâturage de la région de *Pr-Ỉtm-ṯkw*, c'est-à-dire, sans doute, la Pithôm biblique, dans les marches orientales du Delta[43]. Il faut bien préciser que les documents égyptiens ne permettent pas de donner un écho direct aux souffrances qui, selon le Pentateuque, furent infligées aux Hébreux en Égypte. Il est toutefois plausible que la présence d'émigrés, essentiellement dans la zone orientale du Delta, ait pu à l'occasion inciter les Égyptiens à exploiter une main d'œuvre bon marché. Plutôt que d'esclavage[44], de servitude, il est sans doute plus juste de parler de corvées, auxquelles d'ailleurs les paysans égyptiens eux-mêmes étaient assujettis: le texte de l'Exode nous dit que les Hébreux peinaient à la fabrication du mortier et des briques, et aux durs travaux des champs. Un papyrus nous apprend que des Hapirou – des Sémites corvéables – étaient employés au halage des pierres pour la construction d'un temple[45].

Le Pentateuque rapporte que Moïse mena hors d'Égypte six cent mille hommes, sans compter les femmes et les enfants (*Exode* 12.37): à l'évidence, il s'agit d'un chiffre symbolique – auquel les six cents chars de Pharaon font écho (*Exode* 14.7) – exprimant une multitude. L'historien qui chercherait dans les

---

[41] *Cf.* J. BERLANDINI, *BIFAO* 74 (1974), p. 1-15. Ce haut personnage eut une longue carrière, servant sous Ramsès II, et jusqu'à Ramsès III. *Cf.* A. SCHULMAN, *JARCE* 13 (1976), p. 117-130. Sur les Asiatiques en Égypte, voir le répertoire de Th. SCHNEIDER, *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches* (*OBO* 114), Fribourg 1992; J. JANSSEN, « Fonctionnaires sémites au service de l'Égypte », *CdÉ* 26 (1961), p. 50-62 et J. YOYOTTE, « Traces d'établissements asiatiques en Moyenne Égypte sous Ramsès II », *RdÉ* 7 (1950), p. 67-70.

[42] Voir O. MASSON et J. YOYOTTE, *Epigraphica Anatolica* 11 (1988), p. 171-179; *cf.* J.-M. BERTRAND, *Inscriptions historiques grecques*, Paris 1992, n° 4 p. 30. Comme le suggère Jean Yoyotte (*op. cit.*, n. 44, p. 177), cette remise de récompense évoque l'histoire de Joseph (*Gen.* XLI, 42).

[43] P. Anastasi VI.51 *sq*, A. H. GARDINER, *Late Egyptian Miscellanies*, Bruxelles 1937, p. 76-77.

[44] *Cf.* S. DONADONI, *in: L'Homme égyptien*, Paris 1992, p. 227-266.

[45] P. Leiden 348, vs 9.7 *sq.*, A. H. GARDINER, *LEM*, p. 136-137.

sources égyptiennes une hypothétique confirmation d'une pareille fuite de population, ne trouverait, en fait, que des témoignages d'un tout autre ordre: comme cette lettre rapportant que des officiers égyptiens étaient partis à la chasse, à la frontière du Delta oriental, de deux esclaves fugitifs...[46]

Un autre point que je me contente d'évoquer en passant, sans l'approfondir, est la question de la circoncision[47]. Il s'agit d'une pratique anciennement attestée en Égypte (où l'on connaît dès la VIe dynastie des scènes de circoncision sculptées sur des mastabas). Il est difficile de déterminer si la pratique égyptienne – qui n'est ni une règle ni une habitude – a pu influencer réellement les Israélites; mais c'est une probabilité qui n'est pas négligeable.

4. Merenptah et Israël

Il faut maintenant mentionner le document le plus célèbre, notre seul point d'ancrage historique, qui permettrait selon certains de dater l'Exode ou la période post-exodique, et qui surtout atteste, pour la première et unique fois dans les textes égyptiens du Nouvel Empire, le nom « Israël ». En 1896. les archéologues ont découvert sur la rive gauche de Thèbes (Louxor) une grande stèle commémorant les campagnes palestiniennes du pharaon Merenptah (ou Mineptah, environ 1200 av. J.-C.)[48], monument conservé aujourd'hui au Musée du Caire (CG n° 34025). Quelque temps plus tard, un doublet de cette stèle, malheureusement en moins bon état, a été découvert à Karnak (dans la cour de la cachette). Cette stèle consiste en un long panégyrique du pharaon Merenptah; l'objet principal du texte est de commémorer une victoire sur les Libyens, qui menaçaient d'envahir l'Égypte. Le passage qui nous intéresse n'est qu'une

[46] P. Anastasi V, XIX.2-XX.6; A. H. GARDINER, *LEM*, p. 66-67.

[47] Hérodote II, 36-37 et 104. Voir W. WESTENDORF, *LÄ* I (1975), col. 727-729, *s. v.*: «Beschneidung». Aux références citées, ajouter M. PILLET, « Les scènes de naissance et de circoncision dans le temple nord-est de Mout, à Karnak », *ASAÉ* 52 (1952), p. 77-104. *Cf.* par exemple l'ouvrage (malheureusement imprécis, du moins en ce qui concerne l'Antiquité égyptienne) de Malek CHEBEL, *Histoire de la circoncision des origines à nos jours*, Paris 1992. Voir aussi E. FEUCHT, *Das Kind im Alten Ägypten*, Wiesbaden 1995, p. 245-251 et D. MEEKS, *in: Supplément au Dictionnaire de la Bible* IX (1979), col. 441-442; Cl. DERRICKS, *in: Egyptian Religion. The Last Thousand Years* (*Studies Quaegebeur, OLA* 84/1), Louvain 1998, p. 98-99.

[48] Importante bibliographie, voir notamment J. YOYOTTE, « Les campagnes palestiniennes du pharaon Merenptah. Données anciennes et récentes », *in:* LAPERROUSAZ (éd.) 1990, p. 109-119 et A. LEMAIRE, *in:* LAPERROUSAZ (éd.) 1990, p. 223. Pour la traduction de l'ensemble du texte. voir M. LICHTHEIM, *AEL* II, p. 73-78 et E. HORNUNG, « Die Israelstele des Merenptah », *in: Fontes atque Pontes (Fest Brunner, ÄAT* 5), Wiesbaden 1983, 224-233 (*cf.* dans le même volume l'étude de G. FECHT, p. 106-138). Voir aussi A. NICCACCI, « La stèle d'Israël. Grammaire et stratégie de communication », *in:* M. SIGRIST (éd.), *Études égyptologiques et bibliques à la mémoire du Père B. Couroyer* (*Cahiers de la revue biblique* 36, 1997), p. 43-70.

strophe qui vient en fin de texte, et ne constitue en rien le propos central du document[49]:

> *« Les rois sont prosternés et disent « en paix » (šrm)*[50]*. Personne ne relève la tête parmi les Neuf Arcs. La Libye a subi la ruine et le Hatti se trouve pacifié. Le Canaan a été razzié et pillé de la pire manière. Ascalon a été enlevée. Gézer a été saisie. Yeno'am est comme si elle n'avait pas existé. Israël (Ỉsrỉ3l) est dévasté, sa semence n'existe plus. La Palestine (Ḫ3rw) est devenue une veuve du fait de l'Égypte. Toutes les terres sont réunies en paix ».*

Le premier point à relever est que la mention d'un anéantissement de l'ensemble de Canaan et des peuples et des cités qui y résident, n'est ici, comme c'est la coutume, qu'un cliché rhétorique. L'évocation est certes emphatique, mais le détail des éléments avancés montre nettement qu'il est fait référence à des événements réels. Le second point crucial réside dans la graphie du mot Israël en hiéroglyphes[51], montrant qu'il s'agit d'un nom de peuple (*cf.* le déterminatif), et non pas du nom d'un pays ou d'une région. On a longtemps cru que ce témoignage d'une campagne cananéenne de Merenptah était dépourvu de parallèles pouvant le confirmer. Or, à la suite de relevés épigraphiques faits en 1976 (et publiés en 1986), Frank Yurco a pu montrer, de façon probante, qu'une série de reliefs du temple de Karnak, que l'on croyait dater du règne de Ramsès II, était en fait l'œuvre de Merenptah[52]. Ces scènes montrent les batailles du roi, et notamment la prise de villes fortifiées, ainsi qu'une scène de combat bien différente, située en un terrain vallonné, où les ennemis fuient devant le char du pharaon. Le monument est assez abîmé. Les légendes textuelles afférentes ne sont pas systématiquement conservées, et manquent précisément (et malheureusement), en ce qui concerne notre objet d'enquête. L'interprétation des données permet cependant de postuler que les scènes montrent trois prises de villes, qui correspondent aux victoires commémorées sur la stèle du roi précédemment citée (prise d'Ascalon, de Gézer et de Yeno'am). Une dernière scène se situe en un terrain découvert et non pas dans une ville fortifiée: elle commémore visiblement le choc entre Merenptah et Israël; cette information est importante, car on voit par l'image qu'Israël apparaît bien

[49] *KRI* IV 19.3-8.

[50] Le mot *šrm* / *šlm* (« paix ») est écrit en transcription phonétique égyptienne.

[51] *Cf.* M. HASEL, *BASOR* 296 (1994), p. 45-61 et les remarques (hypercritiques) d'A. NIBBI, *DE* 36 (1996), 79-102. Mais voir encore A. NICCACCI, *op. cit.* (n. 48), sur l'inconstance des déterminatifs dans ce texte, impliquant que la graphie ne suffit pas à affirmer qu'Israël n'était pas sédentarisé. Au maximum, selon Niccacci, Israël est « visé comme peuple ».

[52] Fr. YURCO 1986.

comme une population, qui ne s'abrite pas derrière les remparts d'une cité, mais qui évolue encore en campagne. Cette dernière scène nous montre des particularités à retenir: les Israélites présumés possèdent des chars analogues à ceux des Égyptiens; leur vêtement consiste en une longue robe, semblable à celle des habitants des cités cananéennes, mais différente de celle des Bédouins-*Shosou*. Si l'interprétation formulée par Yurco est exacte, nous serions donc en présence de la première représentation connue montrant le peuple d'Israël. Les détails ethno-graphiques apportés par ces représentations tendent à montrer que les Israélites, dès cette époque, sont nettement distincts des Bédouins, mais proches des autres cultures cananéennes. Il faut cependant convenir que ce document n'apporte pas d'élément décisif permettant de répondre aux questions posées par la stèle de Merenptah: ainsi, il n'est pas possible de déterminer si l'Israël que Merenptah prétend avoir anéanti était une coalition de familles, ou un groupe encore plus restreint, local.

5. Moïse / Akhénaton: une mémoire cryptée?

Un autre dossier doit être évoqué, celui qui concerne la naissance du monothéisme au Proche-Orient. On n'a pas manqué de mettre en rapport la religion de Moïse avec l'initiative réformiste du pharaon Akhénaton. Ce dernier, au milieu du XIVe siècle av. J.-C., promulgua une forme de monothéisme exclusiviste et radical, et fonda à Tell el-Amarna une sorte de nouvelle capitale, toute dédiée au culte du disque solaire, l'Aton, le dieu unique. Sigmund Freud, dans son essai *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, donne à lire un « roman historique », où l'on rencontre un Moïse égyptien, qui aurait transmis aux Juifs la religion d'Akhénaton. Cette hypothèse demeure pour nous une rêverie « historique ». La recherche d'une relation directe entre le monothéisme israélite et la réforme amarnienne débouche sur une impasse, non seulement dans la mesure où aucun document ne peut confirmer la réalité de ces prétendus contacts, mais encore du fait que le mono-yavhisme et l'atonisme sont des théologies sans rapports structurels (mise à part la question de l'exclusivisme monothéiste)[53]. En revanche, comme le souligne J. Assmann, l'hypothèse de Freud, portant sur le traumatisme et la latence, semble bien pertinente à propos à la fois de Moïse et d'Akhénaton, des personnages « traumatisants », révolutionnaires (et donc détestés) que la mémoire culturelle tend à relier. J. Assmann (dans *Moses the Egyptian*) reprend sur des bases « mnémo-historiques » – et

[53] *Cf.* aussi J. ASSMANN, « Monothéisme de l'Égypte ancienne », *in: Le Monde de la Bible* 110 (1998), 23-26; V. TOBIN, « Amarna and Biblical Religion », *in:* ISRAELIT-GROLL (éd.) 1985, p. 230-277.

non pas strictement historiques – l'ensemble du dossier[54]. Pour Assmann, la mémoire, celle que Manéthon (cité par Flavius) nous dévoile, aurait fondu en un seul ensemble l'expérience d'Akhénaton et le souvenir de Moïse. Avant de se nommer Moïse, le leader des Juifs se nommait Osarseph, et était un prêtre égyptien d'Héliopolis. Un nom sans doute fictif, du moins un peu étrange (et qui pourrait sonner, en tous cas, à une oreille habituée aux consonances hébraïques comme un Osiris-Joseph[55]). Tout cela se passe sous le règne d'un roi Amenophis (Amenhotep III?), conseillé par un prêtre nommé Amenophis Paapis (il s'agit sans doute du célèbre Amenhotep fils-de-Hapou, haut personnage du règne d'Amenhotep III, divinisé par la suite). Un roi qui désire « voir les dieux »: voilà une idée que raille Flavius, mais qui, en Égypte, s'exprime fréquemment dans la langue rituelle[56]. Assmann insiste pour que l'on reconnaisse dans la suite de l'histoire une évidente tradition, quoique vague et déplacée, se rapportant au roi banni Akhénaton. Pour expliquer comment la mémoire d'un roi dont on a effacé le nom et détruit les œuvres s'est maintenue – tout en étant refoulée – pour s'écrire près de mille ans plus tard au début de l'époque hellénistique, tout en étant cryptée et mêlée à diverses autres affaires dont celle de Moïse, Assmann se sert du modèle herméneutique freudien, qui s'y prête: traumatisme, refoulement et latence.

6. Le nom « Moïse »

Le nom de Moïse fait l'objet de débats, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours[57]. Nous lisons dans l'Exode (2.10): *« Elle (la fille du pharaon) lui donna le nom de Mosheh, et elle dit: 'car je l'ai retiré des eaux' »*. On a affaire ici à une paronomase, puisque le texte renvoie au verbe hébreu *masah* « retirer ». Or,

[54] *Cf.* J. ASSMANN, « Exodus und Amarna. Der Mythos der 'Aussätzigen' als verdrängte Erinnerung der Aton-Religion », *in:* E. STAEHELIN et B. JAEGER (éd.), *Ägypten Bilder* (*OBO* 150), Fribourg 1993, p. 11-34; *cf.* M. GÖRG, « Der sogenannte Exodus zwischen Erinnerung und Polemik », *in:* I. SHIRUN-GRUMACH (éd.), *Jerusalem Studies in Egyptology* (*ÄAT* 40), Wiesbaden 1998, p. 159-172.

[55] Différentes étymologies égyptiennes pour Οσάρσηφος/Οσαρσίφ ont été proposées (*cf.* Th. SCHNEIDER, *Ausländer in Ägypten*, Wiesbaden 1998, p. 97-98). Si l'on a pensé à « Osiris-Sepa » (*Wsir-spꜣ*), un nom connu par une unique attestation (CG 20346, Moyen Empire), il serait possible de penser que l'élément « Osar- » n'est pas une forme dérivée du théonyme Osiris, mais du mot *wsr* (« puissant »): Th. SCHNEIDER (*op. cit.*) reconstitue ainsi un **Wsr-ḫpr-Rꜥ* (*cf.* *Wsr-ḫprw-Rꜥ*, le prénom de Séthi II).

[56] Voir D. REDFORD 1986, p. 250. *Cf.* D. VAN DER PLAS, « Voir dieu: quelques observations au sujet des sens dans le culte et la dévotion de l'Égypte ancienne », *BSFÉ* 115 (1989), p. 4-35.

[57] Sur cette question: J. GWYN GRIFFITHS, « The Egyptian Derivation of the Name of Moses », *JNES* 12 (1935), p. 225-231; A. GARDINER, « The Egyptian Origin of some English Personal Names », *JAOS* 56 (1936), 192-194; J. VERGOTE, « À propos du nom de Moïse », *BSÉG* 4 (1980), p. 89-95.

dans la version grecque de la « Septante », au passage correspondant (récemment réexaminé par Y. Koenig), le nom de Moïse se présente sous la forme *Mouses* (Μωυσῆς), qui semble dériver de deux mots égyptiens: *mw* « l'eau », et *ḥsy*, un terme qui désigne un état glorieux, découlant de l'immersion[58]. Cette étymologie, connue entre autres par Flavius Josèphe qui analyse en ce sens le mot composé, repose sur une intéressante rencontre alexandrine entre trois langues: le grec, l'égyptien et l'hébreu. Les rédacteurs, bilingues, trilingues peut-être, à tout le moins bien informés, ont créé à cette occasion une transcription grecque du nom de Moïse, qui est une égyptianisation du nom hébreu, égyptianisation passant d'ailleurs par une réflexion sur la légende elle-même. Réflexion dont les prolongements pourraient aller assez loin, dans la mesure où le concept égyptien de *ḥsy* est nettement osirien: selon le mythe égyptien, le cadavre du dieu Osiris dérive sur l'eau[59] avant d'être retrouvé par Isis. Le mythe d'Osiris, comme celui de Moïse, connaît donc un épisode de dérive aquatique; cela dit, le motif du jeune Moïse, retrouvé dans sa corbeille, s'inscrit dans le cadre mythique de l'enfant royal retrouvé, et futur roi fondateur (légende de Sargon d'Akkad, par exemple[60]). Pour revenir à l'étymologie induite par la version hébraïque, on a depuis longtemps supposé qu'il fallait voir là une racine égyptienne. En effet, on connaît en égyptien un certain nombre d'anthroponymes bâtis avec l'élément *ms*, *msw*, et notamment ceux de certains rois célèbres, (par exemple Ramsès: *Rʿ-ms-sw* « Rê l'a engendré »). Le simple nom abrégé *Ms* (*Msw*) est quant à lui également attesté à partir du Nouvel Empire[61]. La Bible nous dit que Moïse a été élevé à l'égyptienne: ce fait n'est certes pas contredit par les données historiques, qui confirment, comme nous l'avons vu, que des notables d'origine syro-palestinienne ont pu être élevés dans des institutions officielles (notamment parmi les enfants du *kap*, une institution dépendant de la cour[62]). Voilà finalement tout ce que l'Égypte peut dire à ce propos. Mais certains historiens veulent absolument reconnaître Moïse dans l'un ou l'autre personnage mentionné dans les textes égyptiens. On a ainsi voulu

---

58 Y. KOENIG, « Quelques égyptianismes de la Septante », *BIFAO* 98 (1998), 223-225; J. ČERNÝ, « Greek Etymology of the Name of Moses », *ASAÉ* 41 (1942), p. 349-354; G. MUSSIES, « The *Interpretatio Judaica* of Thot-Hermès », *in: Studies in Egyptian Religion Dedicated to Prof. J. Zandee* (*Suppl. Numen*), Leiden 1982, p. 111.

59 *Cf.* P. VERNUS, « Le mythe d'un mythe: la prétendue noyade d'Osiris », *SEAP* 9 (1991), p. 19-34.

60 *Cf.* R. DREWS, *JNES* 33 (1974), p. 387-393 et autres sources citées par P. BRIANT, *Histoire de l'Empire perse*, 1996, p. 905.

61 H. RANKE, *PN* I 164.18 et 165.11.

62 *Cf.* E. FEUCHT, *Das Kind im Alten Ägypten*, Wiesbaden 1995, p. 266-304, spécialement p. 301. *Cf.* B. MATHIEU, « L'énigme du recrutement des 'enfants du kap': une solution? », *GM* 177 (2000), p. 41-48.

identifier Moïse à Baÿ[63], un notable d'origine asiatique, qui avait mené une grande carrière depuis le règne de Séthy II jusqu'à celui de Siptah. Cette identification peu réaliste repose notamment sur une interprétation de la stèle dite *d'Éléphantine*, l'un des rares documents du règne de l'éphémère Sethnakht[64], période durant laquelle l'Égypte fut quelque peu agitée par une conspiration de mercenaires du Delta.

7. Peut-on – et doit-on – essayer de dater l'Exode?

En retenant les éléments que nous avons évoqués jusqu'à présent, en les confrontant aux données bibliques, il nous faut maintenant tenter de déterminer s'il est encore possible de circonscrire, et dans ce cas de tenter de dater, un événement « exode » dans l'histoire[65]. Il faut dire que les historiens, du moins ceux qui acceptent méthodologiquement de poser cette question, sont loin d'être d'accord à ce sujet. Une version souvent retenue veut situer l'Exode sous la XIXᵉ dynastie, alors que d'autres prétendent qu'il put avoir lieu sous la XVIIIᵉ dynastie. Il serait tentant d'admettre que cette question n'a pas de réponses, puisqu'elle repose sur une mauvaise assise. Néanmoins, si l'on se prête au jeu, on se doit d'explorer toutes les pistes. En fait, le texte biblique ne nous donne réellement comme point d'accrochage historique que des mentions toponymiques. Si l'on ne peut retrouver sérieusement, c'est-à-dire sans acrobaties, le pays de *Goshen*, en revanche, on croit reconnaître ce que désignent les villes de *Ramsès* et de *Pithom*. *Pithom* transcrit visiblement l'égyptien *Pr-Ỉtm* « Demeure d'Atoum »; quant à *Ramsès*, cette désignation renvoie apparemment à *Pr-Rᶜ-ms-sw* – ou *Pi-Ramsès* – la « Demeure de Ramsès », nom abrégé de « La-maison-de-Ramsès-aimé-d'Amon-grand-par-ses-victoires »: ces deux villes étaient situées dans le Delta oriental. Le texte biblique nous dit que les Hébreux travaillaient dans la cité de *Ramsès*. On s'accorde donc à identifier la ville de *Ramsès* avec la capitale ramesside du Delta *Pi-Ramsès*. Le site de *Pi-Ramsès* a été découvert par l'archéologie moderne à Qantir, à deux kilomètres de Tell el-

---

63 J. DE MOOR, *The Rise of Yahwism*, Leuven 1990; *cf.* E. A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, Wiesbaden 1988, p. 136-137.

64 L'identification du chancelier Baÿ avec un certain « Iarsou », agitateur sous Sethnakht (cité dans le p. Harris I), a fait l'objet de débats; voir P. GRANDET, *Le Papyrus Harris* I (*BdÉ* 109/2), Le Caire 1994, p. 215-216, et 220-224, qui est favorable à l'équation Baÿ / Iarsou. *Cf.* Cl. VANDERSLEYEN 1995, p. 591-592, qui rejette l'identification. Un document montrant que Baÿ fut exécuté en l'an 5 (de Siptah) a été récemment découvert: voir P. GRANDET, « L'exécution du chancelier Bay », *BIFAO* 100 (2000), p. 339-345.

65 *Cf.* le chapitre « Exodus and Egypt », *in:* I. SHIRUN-GRUMACH (éd.), *Jerusalem Studies in Egyptology* (*ÄAT* 40), Wiesbaden 1998, p. 125-210. *Cf.* H. CAZELLES, *Autour de l'Exode*, Paris 1987.

Daba (Avaris, l'ancienne capitale des Hyksos). Or, *Pi-Ramsès* ayant été construite sous le règne de Ramsès II, on a pu en tirer l'implication logique suivante: l'Exode n'aurait pas pu avoir lieu avant le règne de Ramsès II. Si l'on prend d'autre part la stèle de Merenptah (1208 av. J.-C.) et en considérant que les renseignements apportés par ce texte sont à placer dans un contexte post-exodique, on peut arriver, comme le fait Kenneth Kitchen[66], à brosser un tableau chronologique: entre 1275 /1260 av. J.-C., date la plus basse, se serait déroulé l'Exode, suivi de l'errance des Hébreux dans le Sinaï, d'une durée de quarante à cinquante ans globalement, et de la pénétration initiale des Hébreux en Canaan, entre 1220 et 1210 av. J.-C. Dans cette optique, qui tend à prendre le mythe pour de l'histoire, le pharaon de l'Exode serait donc Ramsès II. C'est une opinion largement acceptée, mais des voix dissidentes contestent cette version optimiste. Il est vrai qu'un Ramsès II pharaon de l'Exode a de quoi satisfaire l'esprit: le grand guerrier et conquérant, l'un des pharaons les plus puissants de l'histoire d'Égypte, est ainsi providentiellement opposé à Moïse. Malheureusement, il faut bien avouer qu'aucun argument fondé sur un document contemporain du règne de Ramsès II ne peut être avancé[67]. Il faut reconnaître également que, de toute façon, la seule source mentionnant une lutte directe entre un pharaon et le peuple d'Israël est la stèle de Merenptah. Aussi, certains considèrent que ce dernier est bien le pharaon de l'Exode; dans ce cas, il n'est plus possible, pensent d'autres, de s'accorder avec la tradition biblique qui parle d'une errance de quarante ans entre la sortie d'Égypte et la pénétration en Canaan.

Peu de savants sont restés partisans d'une date plus haute pour un prétendu exode: c'est le cas de Claude Vandersleyen qui maintient qu'il a dû se dérouler pendant la XVIIIe dynastie[68]. Il faut dire que les partisans d'un exode sous Ramsès II négligent ou repoussent le témoignage de Manéthon, écrit certes dans l'Égypte ptolémaïque, mais néanmoins nourri par des sources bien plus anciennes: pour Manéthon (*cf.* supra pour l'épisode de Osarseph-Moïse), cité par Théophile (frag. 51), c'est sous le règne d'un pharaon nommé « Tethmôsis » (Thoutmosis) que Moïse (Môsès) avait conduit les Juifs hors d'Égypte. Un autre fragment de Manéthon (frag. 52, Syncelle) rapporte que c'est au contraire sous le règne d'Amôs, que Moïse (Môusès) quitta l'Égypte. Amôs est sûrement le roi Ahmosis (*Iʿḥms*), le fondateur de la XVIIIe dynastie, qui régna de 1543 à 1518 av. J.-C. Or, c'est ce roi qui chassa d'Égypte les envahisseurs hyksos:

66 K. KITCHEN 1993, p. 21-22.

67 Voir le constat de A. ZIVIE, « Ramsès II et l'Exode: une idée reçue? », *in:* A. LEMAIRE (éd.) 1998, p. 450-460.

68 Cl. VANDERSLEYEN 1995, p. 232-237.

manifestement, la tradition manéthonienne a mêlé Exode et expulsion des Hyksos. Les partisans d'un exode sous Ahmosis pensent que cette période concorderait avec l'échelle chronologique évoquée par le *Livre des Rois* (6.1), situant l'Exode 480 ans avant la fondation du temple de Jérusalem, en l'an 4 de Salomon. Notons encore que, toujours selon Manéthon (frag. 48 a et b, Eusèbe), Joseph fut roi d'Égypte lors de la XVIIe dynastie des « Pasteurs », les Hyksos. Enfin, dans le frag. 53 de Manéthon, (Syncelle, *kata Eusebion*), nous lisons aussi que l'exode conduit par Moïse eut lieu lors du règne d'un roi de la XVIIIe dynastie, nommé Achenchersès. Faut-il reconnaître, derrière ce nom obscur, Semenkhkarê?[69] Quoi qu'il en soit, la mémoire éclatée et recomposée par Manéthon, ainsi que par ses compilateurs[70], nous montre que l'affaire légendaire de l'exode dirigé par Moïse interfère avec d'autres crises religieuses et politiques retravaillées par l'idéologie pharaonique: l'expulsion des Hyksos, envahisseurs impies, fournit la matrice d'une rhétorique de l'étranger criminel: un type de récit dans lequel les discours anti-Akhénaton, peut-être, anti-perse, sûrement, et antijudaïque[71] enfin, trouvent leur matière. Une rhétorique qui s'exprime par ailleurs également dans des textes religieux égyptiens, tel le célèbre « mythe d'Horus » gravé sur les parois du temple ptolémaïque d'Edfou, dans lequel l'asiate Seth joue le rôle malfaisant de l'étranger criminel, expulsé par delà les marches orientales[72]. Chez Manéthon, les anciens noms des rois de la XVIIIe dynastie – Amôs et Tethmôsis, qui sont célèbres, et Achenchersès, bien plus obscur – deviennent ici pour nous non plus des bornes historiques, mais plutôt des signes orientant vers une lointaine époque qui s'énonce par le mythe – c'est-à-dire à travers la mémoire collective au travail, une mémoire qui se plaît d'ailleurs à la transposition. Ainsi Eusèbe de Césarée[73], qui se base sur Artapan (qu'il connaît grâce au polygraphe Alexandre *Polyhistor*)[74], relate l'étonnante

---

69 *Cf.* sur le personnage, M. GABOLDE, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, Paris 1998, p. 213-226, qui formule l'hypothèse que ce roi méconnu n'est autre que le prince hittite Zannanza ayant épousé la veuve d'Akhénaton. Voir aussi D. REDFORD 1986, p. 252.

70 Sur la rencontre des traditions grecques, égyptiennes et juives, voir aussi J. SCHWARTZ, *BIFAO* 49 (1950), p. 67-83.

71 Voir P. SCHÄFER, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, London 1997, spécialement p. 17-21 sur Manéthon.

72 Sur le thème des impurs et les motifs égyptiens qui peuvent y être associés, voir les exemples cités par D. REDFORD 1992, p. 276-296; *cf.* J. GWYN GRIFFITH, *LÄ* III (1980), col. 54-59 (*s. v.:* « Horusmythe »).

73 EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, Livre IX, chap. 27, édité et traduit par G. SCHROEDER et Éd. DES PLACES, *Sources Chrétiennes* n° 369, Paris 1991, p. 270-281.

74 Artapan est un auteur juif du IIe s. av. J.-C. Voir G. MUSSIES, « The *Interpretatio Judaica* of Thot-Hermès », *in: Studies in Egyptian Religion Dedicated to Prof. J. Zandee* (*Suppl. Numen*), Leiden 1982, p. 93 *sq.* et A. M. DENIS, « Le portrait de Moïse par l'antisémite Manéthon et la réfutation juive de l'historien Artapan », *Muséon* 100 (1987), p. 49-66.

histoire d'un Moïse-Hermès – fils adoptif de l'égyptienne « Merris », fille du pharaon « Palmanoth »[75] – inventeur des techniques et fondateur de la zoolâtrie égyptienne. La donnée traditionnelle du Moïse impie envers les dieux égyptiens est renversée.

Certains ont voulu reconnaître dans quelques-uns des fléaux d'Égypte les conséquences dramatiques de l'éruption explosive du volcan de l'île de Théra (Santorin), qui produisit un cataclysme en Méditerranée, daté par les vulcanologues du XVIIe siècle av. J.-C.[76] Nous sommes malheureusement entraînés, avec ce type de raisonnement, dans une cascade d'hypothèses, débouchant, en bout de course, sur des conclusions dignes d'un roman de science-fiction. Certes, on a trouvé dans le Delta (à Tell el-Daba), des pierres ponce pouvant provenir de l'éruption de Théra[77]; mais retenir ces trouvailles comme des confirmations d'une plaie d'Égypte tient de la plus pure spéculation[78]. À ce propos, on a également tenté d'interpréter ces fameuses plaies d'Égypte à la lumière de certains phénomènes naturels égyptiens[79]: les invasions de vermines, de grenouilles, la peste du bétail, les sauterelles sont autant de calamités nilotiques fréquentes; de plus, on sait que le Nil charrie parfois des dépôts alluviaux qui lui donnent une couleur rouge, de mauvais présage pour les Égyptiens antiques, phénomène qu'évoquerait l'image biblique du « fleuve de sang ». Et puis, la mort des premiers-nés ne pourrait-elle être mise en parallèle avec le nombre très important des décès des enfants royaux dans l'Égypte de la XIXe dynastie? Ramsès II, dont la longévité fut notoire, a en effet enterré nombre de ses fils. Pour identifier le pharaon de l'Exode, certains n'hésitent pas à faire preuve d'encore plus grandes naïvetés: on est allé jusqu'à rechercher des traces de noyade dans les momies royales, pour déterminer lequel des pharaons aurait péri dans les eaux de la Mer Rouge[80]. Nous voyons donc les égarements d'une recherche qui consiste à mettre systématiquement en parallèle direct le récit biblique avec des événements historiques. En revanche, il est loisible

---

[75] Dans cette légende, Palmanoth, qui construit Saïs ainsi que les temples d'Héliopolis, est fils du roi d'Égypte Mempsasthénoth, lui-même fils d'Abraham. La fille de Palmanoth est Merris, stérile, mariée à Chénéphrès, roi parallèle d'une région « au-dessus de Memphis ».

[76] Un long débat (théorie de Marinatos, etc.), au sujet duquel on verra par exemple R. TREUIL, P. DARCQUE (et collaborateurs), *Les civilisations égéennes du Néolithique à l'Âge du bronze* (*Nouvelle Clio Iter)*, Paris 1989, p. 362-377.

[77] M. BIETAK, *Egyptian Archaeology* 2 (1992), p. 26-28.

[78] Voir les arguments de Cl. VANDERSLEYEN 1995, p. 235-236.

[79] *Cf.* MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI 1997, p. 25-26.

[80] En revanche, rien ne s'oppose à ce que cet épisode se fonde sur les particularités hydrologiques de la « Mer des Joncs » (*Yam Souf*), le lac Sirbonis, instable, sujet à de brusques reflux, bourbeux, et dangereux à traverser, surtout pour un corps d'armée; *cf.* l'avis de J. YOYOTTE, *in: L'Histoire* n° 205 (1996), p. 81.

d'observer une foule de détails dans le texte biblique, décrivant un paysage socioculturel égyptien familier. On serait aussi tenté de reconnaître dans certaines expressions des échos de tournures et de formules de la langue égyptienne[81]. Dans un autre registre, on a suggéré que la séparation de la mer par la main de Moïse, guidée par Dieu, rappelait quelque peu l'épisode du magicien du conte du papyrus Westcar qui, dans un contexte certes tout différent, parvenait sans trop d'efforts à séparer en deux un lac, pour retrouver un bijou perdu. Moïse à la cour du pharaon, le combat des sorciers, tous ces épisodes constituent des motifs narratifs proches de ceux qu'on rencontre dans les textes mythico-poétiques égyptiens. D'autres éléments du récit de l'Exode ont aussi été rapprochés de modèles égyptiens: ainsi le tabernacle portatif, l'Arche de l'alliance, évoquerait des édicules analogues manufacturés en Égypte[82]; enfin, le « veau d'or » pourrait évoquer la statue d'un dieu bovidé, comme le taureau Apis. Nous pourrions continuer longtemps à traquer dans le texte biblique d'autres informations susceptibles d'être comparées non pas aux données chronologiques et historiques, mais plutôt aux objets, aux usages, aux techniques et aux récits qui ont marqué les esprits d'alors[83]. Une autre voie d'approche, que je n'emprunterai pas ici, serait celle des rapports, voire des influences, entre les textes bibliques et certains textes égyptiens. Ainsi, certains chercheurs ont reconnu dans le psaume 104 des emprunts (remaniés) au grand hymne d'Aton[84]. D'autres enquêtes ont révélé des points de convergences indéniables entre les sagesses égyptiennes et la pensée biblique de l'époque royale[85].

8. Conclusion

Pour conclure ce rapide tour d'horizon d'une problématique inépuisable, contentons-nous d'un constat. Certains historiens sont prêts à penser qu'il n'y eut pas un, mais plusieurs exodes, que ceux-ci ne concernaient chaque fois que des groupes restreints de populations: il aurait appartenu à une mémoire postérieure

[81] *Cf.* M. GÖRG « Methodological Remarks on Comparative Studies on Egyptian and Biblical Words and Phrases », *in:* ISRAELIT-GROLL (éd.) 1985, p. 57-64.

[82] K. KITCHEN 1993, p. 23-24.

[83] Entreprise à laquelle incitent évidemment, par exemple, les remarquables volumes des *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (*ANET*, complétés par *Ancient Near East in Pictures*) édités par J.-B. PRITCHARD.

[84] Par exemple P. AUFFRET, *Hymnes d'Égypte et d'Israël* (*OBO* 34), Fribourg 1981 (chap. IV). *Cf.* A. BARUCQ, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte* (*BdÉ* 33), Le Caire 1962.

[85] *Cf.* notamment R. O. KEVIN, *JSOR* 14 (1930), p. 115-157; Ét. DRIOTON, *in: Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris 1957, p. 254-280; J. LECLANT, *in: Les sagesse du Proche-Orient ancien*, Paris 1963, p. 15-18. J. LÉVÊQUE, *Sagesse de l'Égypte ancienne* (*Cahiers Évangiles suppl. au n°* 46, 1983), p. 5-6.

d'unir en une seule expérience leur destin. Les sources ne permettent pas de donner de réponses définitives quant à la chronologie, au déroulement, ni même à la nature – et à l'existence – de l'Exode. Il suffira finalement de dire que vouloir situer un événement « exode » précis dans l'histoire est une entreprise encore plus aléatoire que celle qui tenterait de dater la guerre de Troie: il est certain que le récit biblique est marqué par l'histoire; mais ce récit n'est pas « de l'histoire ». L'égyptologie a, depuis plus d'un siècle, contribué à montrer que les événements bibliques qui s'inscrivent dans la mémoire du peuple d'Israël, trouvent des échos, plutôt que des reflets directs, dans la documentation historique. Rien ne s'oppose non plus à ce qu'un jour un nouveau document, tiré des sables d'Égypte, des montagnes du Sinaï, nous amènent à réévaluer, sans acrobaties, l'ensemble ou une partie du dossier. Mais cet espoir est bien ténu. En revanche, le travail sur la construction de la mémoire cristallisée autour de la figure de Moïse, relancé par Jan Assmann, est une recherche bien prometteuse de résultats.

Université de Genève
Faculté des Lettres
Département des Sciences de l'Antiquité
Rue de Candolle 2
CH-1211 Genève 4 (Suisse)

Addenda

Parmi les différentes études parues depuis que cet article a été écrit, je relève plus spécialement les travaux suivants: Rolf KRAUSS, *Moïse le Pharaon*, Monaco 2000, qui poursuit une piste historique, pensant retrouver Moïse dans la personne d'un vice-roi de Koush, le renégat Masesaya (origine du nom « Moïse » selon Krauss), dont une relecture de la carrière présenterait des analogies structurales avec celle du Moïse biblique dont il serait le prototype historique. Dans un esprit différent, mais cherchant aussi à trouver des fondements historiques au récit de l'exode, voir S. ISRAELIT GROLL, « Historical background to the Exodus : Papyrus Anastasi VIII », *in: Gold of Praise: Studies on Ancient Egypt in honor of Edward F. Wente* (*SAOC* 58), Chicago 2000, p. 159-162, résumé d'une étude antérieure du même auteur, qui entend démontrer que le paysage de l'Exode se rencontre dans une lettre d'un scribe de la XIX[e] dynastie évoquant la situation prévalant sur les marches orientales de l'Égypte. Citons encore deux études qui me sont parvenues trop tardivement pour que j'en discute ici l'argumentation, et qui s'inscrivent dans le même désir

« d'authentification » du texte biblique: J. K. HOFFMEIER, *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford 1996 ; J. D. CURRID, *Ancient Egypt and the Old Testament*, Grand Rapids 1997. Enfin, signalons que le lecteur francophone pourra désormais lire J. ASSMANN, *Moïse l'égyptien,* Paris 2001, traduction de la version allemande (révisée par rapport à l'édition originale anglaise).

Bibliographie sommaire

J. ASSMANN 1997, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard UP, Cambridge.

J. ASSMANN 1999, « Monothéisme et mémoire. Le Moïse de Freud et la tradition monothéiste », *Annales ESC*, 54e année, n° 5, p. 1011-1026.

J. BIMSON 1978, *Redating the Exodus and Conquest* (*Journal of the Study of the Old Testament, Supplement Series* 5).

J. ČERNÝ 1942, « Greek Etymology of the Name of Moses », *ASAÉ* 41, p. 349-354.

B. DIEBNER 1984, « Erwägungen zum Thema Exodus », *SAK* 11, p. 595-630.

O. EISSFELDT, « Palestine in the Time of the Nineteenth Dynasty – The Exodus and Wanderings », *in: CAH* II, p. 307-330.

S. FREUD 1986, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (= *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939), Folio / Essais, Paris.

M. GÖRG 1989, *Beitrage zur Zeitgeschichte der Änfange Israels*, Wiesbaden.

S. ISRAELIT-GROLL (éd.) 1985, *Pharaonic Egypt. The Bible and Christianity*, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem.

K. A. KITCHEN 1993, « L'Égypte ancienne et l'Ancien Testament – Aperçus nouveaux », *BSFÉ* 128, p. 15-29.

K. A. KITCHEN 1994, « Genesis 12-50 in the Near Eastern World », *in:* R. HESS, G. WENHAM, P. E. SATTERTHWAITE (éd.), *He Swore an Oath. Biblical Themes from Genesis 12-50* (2e éd.), Carlisle / Grand Rapids, p. 67-92.

Y. KOENIG 1998, « Quelques 'égyptianismes' de la Septante», *BIFAO* 98, p. 223-233.

E.-M. LAPERROUSAZ (éd.) 1990, *La protohistoire d'Israël. De l'Exode à la Monarchie*, Les éditions du Cerf, Paris.

A. LEMAIRE (éd.) 1998, *Le monde de la Bible*, Folio / Histoire, Paris.

J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI 1997, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Quadrige, PUF (2e éd. revue), Paris.

D. REDFORD 1986, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sens of History* (*SSEA* Publication IV), Mississauga.

D. REDFORD 1992, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton UP.

Cl. VANDERSLEYEN 1995, *L'Égypte et la Vallée du Nil. 2. De la fin de l'Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire*, Nouvelle Clio, PUF, Paris.

J. VERGOTE 1959, *Joseph en Égypte. Genèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes*, Louvain.

J. VERGOTE 1980, « À propos du nom de Moïse », *BSÉG* 4, p. 89-95.

J. VERGOTE 1985, « Joseph en Égypte: 25 ans après », *in:* S. ISRAELIT-GROLL (éd.) 1985, p. 289-306.

Fr. YURCO 1986, « Merenptah's Canaanite Campaign », *JARCE* 23, p. 189-215.